

Роман Соловій

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ «ГЕРМЕНЕВТИКИ ПІДОЗРИ» ПОЛЯ РІКЕРА У ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ МЕРОЛДА ВЕСТФАЛА

Неоднозначні взаємостосунки теїстичного, зокрема, християнського світорозуміння з атеїстичним витлумаченням реальності посідають істотне місце в історії модерної та постмодерної філософії. Зауважимо, що атеїстичний світогляд традиційно розглядається християнством як небезпечна інтелектуальна помилка та один із найбільш злободенних апологетичних викликів. Втім, в останні десятиліття серед християнських мислителів наростає розуміння необхідності відмови від покvapливого та однозначного засудження атеїстичного світорозуміння. Приходить усвідомлення того, що критичне ставлення до атеїзму не повинно легковажно переростати в його узагальнене заперечення як негуманного й аморального світогляду. Беручи до уваги актуальність потреби нового прочитання атеїстичної інтелектуальної перспективи, видається доречним звернутися до спадщини одного із провідних представників феноменологічної герменевтики Поля Рікера (1913–2005), на переконання якого впливові атеїстичні мислителі можуть розглядатися як «вчителі підозри [maîtres du soupçon]» [Ricoeur, 1993: p. 149].

Мета цієї статті – проаналізувати ключові ідеї герменевтики підозри Рікера як стратегії інтерпретації феноменів релігійного життя, звернувши особливу увагу на їх рецепцію у творчості впливового протестантського філософа Меролда Вестфала. Зауважимо, що філософська спадщина Рікера за останні десятиліття стала предметом численних історико-філософських досліджень на східноєвропейському просторі [Вдовина, 2005, 2008; Сігов, 2006; Шульга, 2008; Лосик, 2011], однак філософські здобутки Вестфала і, зокрема, особливості запозичення ним герменевтики підозри залишаються поза увагою вітчизняних дослідників. Відтак у статті вперше досліджуватимуться особливості впливу герменевтики підозри Рікера на філософію релігії Вестфала, насамперед, на специфіку його розуміння атеїстичних вчителів підозри як критиків релігії, що викривають властиві їй самообман і нечесність, ті риси, що забезпечують морально-релігійну легітимізацію егоцентричних та злочинних практик.

Зауважимо, що будь-яка спроба історико-філософської реконструкції творчості Рікера повинна враховувати наявність різних періодів його інтелектуальної біографії. Звертаючись до доробку філософа, необхідно дотримуватися принципів «історичності» та «контекстуальності», тобто усвідомлювати в який саме період були

© П. Соловій, 2013

сформульовані ті чи інші ідеї, які філософські концепти становили контекст їх генези, чи отримали вони подальший розвиток? Адже у сфері інтересів Рікера, крім власне феноменологічної традиції, спадкоємцем якої він був, поєдналися різні підходи до інтерпретації людського буття: фундаментальна онтологія Гайдегера, релігійний екзистенціалізм, філософія життя, персоналізм, психоаналіз. Крім цього, надзвичайно широким було й власне поле досліджень Рікера, яке містило, крім основних філософських проблем, також питання соціальної дії, визнання, справедливості, пам'яті тощо. Одним із основних напрямів багаторічного й різнопланового творчого пошуку мислителя була філософська герменевтика, за допомогою якої він прагнув вивчити можливості воз'єднання втраченої єдності людської мови. Однак і цей аспект досліджень Рікера зазнав значної концептуальної еволюції – від герменевтики символів і тексту раннього періоду його творчості до герменевтики дії та людської суб'єктивності, характерної для періоду пізнього. Герменевтика підозри, в якій головна увага спрямовується на приховані у символах ілюзії страху й бажання, становить свого роду середній період. Її ключові положення були сформульовані у працях «Фройд і філософія» (1965) та «Конфлікт інтерпретацій» (1969), в яких автор намагався здійснити «герменевтичний синтез» головних досягнень західної філософської думки в дослідженні свідомості та культури.

На нашу думку, Рікер є не тільки класиком сучасної філософії, а й одним із найкомпетентніших дослідників історії філософії. Постійними співрозмовниками французького філософа були провідні мислителі від античної доби до часів постструктуралізму. Послідовно діалогічний характер багатогранного інтелектуального пошуку Рікера дав йому можливість об'єднати у своїй творчості основні тенденції розвитку філософії у двадцятому столітті, синтезувати різні філософські напрями та зберегти плюралізм суджень. Зазначимо, що звернення Рікера до філософських концепцій минулого ніколи не має на меті просто познайомити з ними читача. Насправді мислителі минулого у творчості Рікера покликані засвідчити історико-філософські витоки герменевтичних пошуків, а також скласти основу для розробки його власних ідей.

Звертаючись безпосередньо до герменевтики підозри, історико-філософському дослідженню якої присвячено нашу статтю, зауважимо, що ключова ідея цієї герменевтики полягає у запереченні довіри до буквального й безпосереднього рівня тексту, який розглядається передусім як засіб маскуванню справжніх політичних інтересів, волі до влади, прихованих бажань і страхів. Мету інтерпретації Рікер вбачає у виявленні того факту, що текст приховує владні інтереси, та у наступній демістифікації останніх. У цій статті пропонується застосувати герменевтику підозри Рікера у ширшому сенсі – не тільки як сукупність прийомів для розуміння зафіксованих у письмовій формі знаків, а як спосіб інтерпретації соціальних і культурних феноменів. Цей спосіб передбачає розкриття прихованих механізмів, властивих зазначеним феноменам, і показ того, як різні аспекти соціокультурного буття постають маскувальними засобами, за допомогою яких людські істоти уникають реалій життя, пригнічують інших та самих себе.

Отож, підкреслимо, що запропонована Рікером герменевтика підозри прагне здійснити розшифрування, зірвати маски з усього соціокультурного виміру людського існування, включно з релігією. Остання, проте, вимагає особливого способу інтерпретації, оскільки «релігія має деяке значення, не відоме віруючому через наявність специфічного приховування [dissimulation], яке робить джерело цього

значення недоступним дослідженню, здійснюваному свідомістю» [Ricoeur, 1993: р. 433]. Тому релігія потребує такого герменевтичного підходу, який відповідав би її «способові маскування». На думку Рікера, таким підходом є техніка інтерпретації релігії як «ілюзії». Втім, остання розглядається ним як «функція культури», аж ніяк не тотожна епістемологічній неправді або моральній брехні. Зміст ілюзії полягає у схильності людської свідомості маскувати свої справжні значення, які може розгледіти лише погляд недовірливого критика.

Ми згодні з твердженням Рікера про те, що до «вчителів підозри» не слід ставитися лише як до скептиків. Набагато більш плідним видається розглядати геніїв підозри як великих «руйнівників», однак у гайдегерівському розумінні руйнування, як невід'ємного моменту будь-якої нової побудови. Така деструкція дозволяє нам порушити питання про справжній зміст мислення, розуму й навіть віри. Отож, роль Ніцше, Фройда й Маркса в історії філософії можна визначити так: розшифрувавши, як сенс виражає себе в свідомості, вони «виявили горизонт для автентичнішого слова, для нового царства істини, й то не лише засобами “руйнівної” критики, але й через винайдення деякого мистецтва інтерпретувати» [Ricoeur, 1993: р. 223]. Тому нам варто визнати, що свідомість не є такою, якою вона себе уявляє, а також шукати такого відношення між явним і прихованим, яке відповідає тому, що свідомість створює між явищем речі та її реальністю.

Необхідно підкреслити, що християнські богослови швидко зрозуміли методологічні та концептуальні можливості, які відкривають ідеї Рікера. Кін. XX – поч. XXI століття позначено появою цілої низки комплексних досліджень, спрямованих на використання історико-філософських досліджень Рікера у царині богослов'я. Зокрема, Кевін Ванхузер запропонував застосувати феноменологічну герменевтику Рікера до інтерпретації евангелій, намагаючись подолати розрив між тими трактуваннями філософії Рікера, які не враховують його богословські доміанти, й тими, які концентрують увагу на його герменевтичних стратегіях без належної уваги до всього філософського проекту мислителя [Vanhooger, 1999]. Джеймс Фодор звернувся до праці «Час і оповідь», вбачаючи у рікерівському розумінні природи мови методологічну платформу для поновлення богословського дискурсу, зосередженого на питаннях істини [Fodor, 1995]. Подібні акценти розставляє також Бойд Бландел, пропонуючи розглядати філософську герменевтику Рікера як діалогового партнера християнського богослов'я [Blundell, 2010]. У схожому річищі рухається Ден Стівер, який вбачає у філософії Рікера платформу для відповіді християнського богослов'я на виклики постмодернізму, плюралізму та заклопотаності практикою без сповзання до релятивістських тенденцій постмодерного богослов'я [Stiver, 2001].

Запропоновані Рікером герменевтичні підходи стали важливим компонентом екзегетичних практик і стратегій соціальної критики в різних напрямках теології звільнення. Власне, у цьому богословському контексті, одну із найпоследовніших спроб інтерпретації герменевтики підозри Рікера здійснив Меролд Вестфал. У своїй праці «Підозра і віра: релігійні використання сучасного атеїзму» американський філософ підкреслює, що майстри підозри допомагають досліднику релігії навчитися «запитувати у будь-якої теорії не тільки, що саме вона стверджує, й чи є це правдою, але й чому вона це стверджує, у чому полягає її функція, які інтереси привели до її прийняття, який спосіб життя легітимізувала ця мовна гра?» [Westphal, 1992: р. 176]. Іншими словами, атеїстичні мислителі нагадують християнам про необхідність постійної самоперевірки, вони кидають виклик усталеним ідолам і забобонам, а

також пасивному ставленню християн до проблем бідності, гноблення, війн та інших соціальних негараздів.

Атеїзм підозри й доказовий атеїзм

Відомо, що християнська думка традиційно заперечувала можливість взаємодії атеїстичного світобачення з богослов'ям. Однак М. Вестфал переконаний у можливості християнської рецепції певних тем атеїстичного мислення, в потенціалі своєрідного діалектичного «середнього шляху» між некритичним запереченням і настільки ж категоричним прийняттям атеїзму. Оскільки, на думку Вестфала, чимало сучасних філософських перспектив кореняться у християнській традиції, то альтернативне осмислення їх у теїстичному контексті може бути визначене як «повторна контекстуалізація». У цьому сенсі Вестфал повторює діалогічну перспективу філософії Рікера, що у працях «Конфлікт інтерпретацій» та «Час і оповідь» блискуче продемонстрував, яким чином на перший погляд протилежні філософські напрями не виключають, а взаємодоповнюють одне одного. Зокрема, аналізуючи відносини між структуралізмом, феноменологією і герменевтикою він показує, що кожна з наук є передумовою іншої.

Вестфал також переконаний, що християнство може і повинне бути відкритим до продуктивного використання таких неоднозначних стратегій, як фрейдистський психоаналіз, марксистська критика політичної економії й іконоборча традиція ніцшеанства. Детальніше історико-філософське вивчення ідей воєвничих атеїстів, вважає Вестфал, допоможе зрозуміти цих філософів як насамперед «великих світських богословів вчення про первородний гріх», котрі невпинно розкривають приховану схильність релігії до маніпулювання людськими істотами, їх пригнічення і дегуманізації. «Вчителі підозри» виставляють на позір усю багатолікість того самообману, що має місце у житті релігійних спільнот. Вони прагнуть висвітлити мотиви, приховані за релігійними постулатами, розкрити їхні егоцентричні та ідеологічні передумови. Недовір'я атеїстичних мислителів спрямоване не стільки на питання істинності релігійних тверджень, скільки на практичні досягнення громад, що є носіями цих релігійних переконань. Видається доречним врахувати, що оцінка релігії сучасними атеїстами спирається на ті ресурси, які вони черпають зі самої ж критикованої традиції. З цієї причини, Вестфал, на нашу думку, обгрунтовано проводить паралель між атеїстичною критикою релігії та засудженням лицемірства старозавітними пророками, Христом і апостолами, вбачаючи у цьому вагомий аргумент на користь того, що віруючі повинні серйозно сприймати атеїстичну критику християнства.

Важливо зауважити, що не всі види атеїзму можуть привести церкву до оновлення. Вестфал чітко відрізняє «доказовий атеїзм» (evidential atheism) від «атеїзму підозри» (atheism of suspicion). Перший вид атеїзму фокусується на гіпотетичних епістемологічних недоліках релігійних переконань, їхній непослідовності й нестачі достатніх доказів на їхню користь. Доказовий атеїзм порушує питання про те, чи можемо ми знати, що Бог існує або не існує, і наскільки раціональною чи ірраціональною є віра в Його існування? Цей вид атеїзму спирається на традицію епістемологічного сумніву, зумовленого невловимістю речей. З точки зору церкви, така форма атеїзму виправдано розглядається як негативне явище. Натомість «атеїзм підозри» звертає увагу на самообман, який дає релігійним людям можливість приховати фактичні мотиви їхньої діяльності, не зауважуючи того, наскільки їхні поведінка й

переконання формуються цінностями, від яких вони на словах відхрещуються [Westphal, 1998: р. 13]. Іншими словами, якщо доказовий атеїзм фокусується на «невловимості речей», то атеїзм підозри спрямовує свою увагу на ухильність, мінливість і нечесність свідомості. Його мета – не поняття і концепції, а люди, які формулюють і визнають їх. Таким чином, атеїзм підозри нагадує християнам про потребу постійного самоаналізу та виправлення, постаючи у ролі каталізатора богословського очищення релігії.

Відмінність між цими двома формами атеїзму можна проілюструвати на прикладі з історії філософії, звернувшись до філософії релігії Девіда Г'юма. У «Діалогах про природну релігію» Г'юм ставить традиційні питання щодо існування достатніх доказів для віри в Бога й чудеса. Доходячи висновку про неможливість раціональної віри в чудеса, він все ж припускає існування непізнаваної вищої причини [Hume, 2007a: р. 92]. Однак, у «Природній історії релігії» Г'юм звертає увагу на вихідні мотиви релігійного життя, вбачаючи їх у надіях і страхах, а також у «тривожній турботі про щастя» [Hume, 2007b: р. 126]. Г'юм доходить висновку, що стосунки між віруючим і божеством можуть бути нечесними і заснованими на неправді та корисливості. Бажання приховати цю нечесність від Бога й від самого себе неминуче веде віруючого до свідомого самообману.

Підозра Г'юма щодо релігії досягає найвищої точки в питанні про «функцію віри». Аналіз релігійних переконань може вважатися завершеним тільки після вивчення практик, які завдяки цим переконанням легітимізуються в реальному житті. Тут простежується спорідненість з переконанням Рікера про те, що релігійні постулати й їхнє реальне функціонування можуть суттєво відрізнятись між собою. Іншими словами, основне питання полягає не в істинності чи хибності тих чи інших релігійних переконань, а в тому, яким чином і з якою метою останні використовуються в особистому й суспільному бутті. Г'юм звертає нашу увагу на той факт, що релігія породжує або узаконює соціальні практики активним чином, тобто дозволяючи їх, або пасивним, стаючи сумісною з ними. Релігія може призвести до антисемітизму, націоналізму й тероризму, або тим, що розробляє переконливе обґрунтування для таких практик, або, більш тонко, тим, що просто не засуджує їх. Як переконливо зазначає Вестфал, в останньому випадку для того, щоб узаконити такі практики, достатньо допустити думку, що людина може залишатися християнином, беручи в них участь [Westphal, 1998: р. 28].

Зауважмо, що Фройд, Маркс і Ніцше продовжують проект Г'юма, але, на відміну від нього, вони роблять це в безсумнівному атеїстичному контексті. Однак, видається доречним звернути першочергову увагу не стільки на атеїстичний характер їхніх проєктів, а на походження їхніх атеїстичних переконань з герменевтики підозри. Для усвідомлення серйозності викривальних оцінок християнства «вчителями підозри» варто звернути увагу на близькість їхньої критики з біблійним засудженням фальшивої релігії. У цьому контексті, слід особливо згадати, критику старозавітними пророками всіх форм інструментальної релігії, яка намагається перетворити сакральну силу на засіб, що використовується виключно для досягнення людських цілей. Пророчі голоси часто засуджували релігійні практики, що містили непослух волі Бога, навіть якщо формально й виконувалися в ім'я Господнє. Таким чином, критика теорії і практики християнської релігії Фройдом, Марксом і Ніцше стоїть у тісному зв'язку з біблійною традицією і може розглядатися як потужний інструмент для особистого й колективного самоаналізу. Нагадуючи, що релігійність часто приховує

самовдоволеність і забезпечує захист для особистих інтересів, «пророки» підозри допомагають християнам усвідомити масштаб самообману й лицемірства у їхніх власних рядах.

Вчителі підозри

Для вчителів підозри питання релігії – це, насамперед, не питання раціональності релігійної віри, хоча ніхто з них не вважав, що релігійна віра є раціональною, це також не питання існування Бога, хоча ніхто з них не вірив у Бога. Їхня мета – показати, що релігія є шкідливою для людства і, що більш важливо, що вона ґрунтується на глибокому відчуженні від життя. Іншими словами, релігія для них – це засіб містифікації; віруючі не просто помиляються, скоріше вони обманюють самих себе на дуже глибокому рівні, й тому не в змозі зрозуміти, що насправді релігія означає для них. Таким чином, «вчителі підозри» радикально переглядають не тільки установлені уявлення про релігію, але й наголошують на її закоріненості у фундаментальних аспектах людського існування. Ось чому вони вважають недостатнім просто звільнитися від релігії як від помилки. На їхню думку, необхідно діагностувати релігію, тобто зрозуміти й інтерпретувати її як симптом фундаментальних конфліктів і умов, які людина не може визнати. Згідно з Вестфалом, вчителі підозри доповнюють один одного у своїй критиці релігії: зосередивши увагу на жертвах гноблення, Марк бачить релігію як *владу, що шукає легітимації*; для Фройда релігія – це *слабкість, що шукає розради*, оскільки всі людські істоти переживають універсальні відчуття онтологічної слабкості, провини й смерті; Ніцше завершує картину, визначаючи релігію як соціологічну *слабкість, що прагне помсти*.

Фройд розвивав свою концепцію в той час, коли прогрес науки зменшив потребу в Бозі для пояснення світу й людини. Оскільки природні процеси стали розглядалися як достатній фактор для пояснення фізичного світу, ідея Бога потрапила у розряд зайвих і непотрібних в інтелектуальному плані. У той же час, залишалося без відповіді питання про те, чому віра в Бога отримала такі глибокі корені в західній думці, у чому полягає позитивна або негативна цінність релігійних переконань? Засновник психоаналізу також намагався зрозуміти який зміст стоїть за вірою в Бога. На його думку, релігія становить набір упереджень, за які люди тримаються, бо ті здатні забезпечити їм певну підтримку й заспокоєння. Фройд був переконаний, що за кожною людською дією стоїть притаманний людям нарцисизм і пошук щастя. Однак нічим не обмежене задоволення всіх бажань може призвести до хаосу, тому людина створює цивілізацію, покликану забезпечити мир і безпеку. Ще однією загрозою для миру й безпеки є природа, тому проектуючи людські якості на сили природи, людина намагається «цивілізувати» також і її. Таким чином, за Фройдом, релігія народжується з безпорадності людини перед небезпечними силами природи та внутрішніх інстинктів, це своєрідне повторення дитячого досвіду, коли людина захищається від загрозливих сил, покладаючись на батька. Релігійність розглядається Фройдом як результат психологічного пригнічення й нездатності людських істот протистояти психічному конфлікту, що виникає від неминучого розриву між найфундаментальнішими бажаннями людей і суворою реальністю життя. Це колективний невроз, викликаний обставинами, подібними до тих, які викликають невроз дитячий.

Завершальною проєкцією людських властивостей на природу Фройд вважає віру в існування Вищої Істоти, схожої на батька. На його думку, релігія – це хибна ілюзія,

яка виникла в розумі людини для задоволення її потреби в батькові. Матеріалом для такої ілюзії є індивідуальний дитячий досвід. Людські істоти хотіли би, щоб Бог існував, тому релігійні переконання можуть розглядатися як «уявне здійснення бажання». Фройд дійшов висновку, що віра в Бога має джерело в людському нарцисизмі: ми бажаємо, щоб існував хтось, хто володіє вищою силою й мудрістю, чує наші молитви, допомагає нам примиритися з нашою долею, і зрештою винагородить нас за усі наші страждання. Іншими словами, ми створили Бога, який схвалює те, чим ми захоплюємося, і не цікавиться нашими недоліками. Релігія, заснована на бажаннях людини, стає замаскованим способом здійснення прихованих і часто подавлених бажань. Фройд був переконаний, що релігія перебуває на грані зникнення, їй доведеться поступитися місцем науковому світогляду. Історичну роль релігії він оцінював вкрай негативно, вважаючи, що релігія освячувала збиткові форми, з якими вона була традиційно пов'язана. Крім цього, привчаючи людей вірити в ілюзії й обмежуючи критичне мислення, релігія відповідальна за зубожіння розумових здібностей людини. Підкреслимо, що в оцінці історичної ролі релігії Фройд не вийшов за рамки однобічної позитивістської наукової парадигми, вороже налаштованої до нерационалістичних витлумачень світу. Упереджене ставлення до історичної спадщини релігії – не єдина помилка Фройда. Наростання постсекулярності та відродження інтересу до релігійності у пост-сучасному світі переконливо доводять безпідставність прогнозів Фройда про близьку смерть релігії.

Однак у цій розвідці нас цікавить не сциєнтизм, методологічні помилки чи необгрунтовані передумови філософії релігії Фройда, а зв'язок його критики релігії з герменевтикою підозри. Разом із Вестфалом, ми порушуємо питання про те, яким чином фрейдистська критика релігії може стати корисною для спільноти віруючих. На наше переконання, найціннішим аспектом теорії Фройда у цьому контексті постає його пильна увага до ролі мотивів у релігії, а також до функції релігії. Фрейдистський аналіз висвітлює небезпеку самообману, коли християнин дотримуються своїх переконань з не до кінця усвідомлюваних ним причин. Цей самообман призводить до того, що віруючі, наприклад, беруть участь у релігійних обрядах, не розуміючи їхнього змісту; він містить небезпеку спроби «приручити божественну силу, поглинути її й контролювати для власних цілей» [Westphal, 1998: p. 108]. Наприклад, Фройд відзначає: релігія часто функціонує таким чином, що допомагає віруючим зняти з себе провину. Як пояснює Вестфал: «остільки, оскільки я можу спроектувати свої власні вчинки й бажання на божество, я здійснюю телеологічне відтермінування етики, яка звільняє мене від моральної підзвітності» [Westphal, 1998: p. 71]. Крім того, спираючись на твердження, що Бог «на нашому боці», релігія може служити способом виправдання несправедливості й агресії у ставленні до інших. З цих причин видається обгрунтованою характеристика Фройда як «богослова первородного гріха», який добре знає про людську схильність до жорстокості й жадібності.

В історії філософії Карл Маркс постає як один із найвпливовіших мислителів, що повністю відкидав релігійні переконання, зробивши атеїзм основою своєї теорії. Розглядаючи Маркса у світлі комуністичних експериментів попереднього століття, можна дійти висновку, що він був войовничим атеїстом та вважав знищення християнства одним зі своїх основних завдань. Проте, така інтерпретація Маркса не зовсім відповідає дійсності. Звичайно, Маркс був атеїстом, але його атеїзм є не стільки

методологічним, скільки гуманістичним, він спрямований на утвердження автономії людини й заперечення спроб позбавити людську істоту її творчих можливостей. Ще Фюрбах вважав, що людські істоти проєктують ідею Бога на реальність, при цьому відчужуючи себе від справжнього буття. Гуманістична інтерпретація ідеї Бога розглядалася ним як засіб досягнення людиною примирення з собою та повної самосвідомості. Маркс запозичив основні ідеї Фюрбаха, включно з відмовою від метафізики Гегеля, та перетворив їх на один з найвпливовіших проєктів інтелектуальної й соціальної трансформації.

Вихідним пунктом мислення Маркса були нестерпні умови праці найманих робітників у часи промислової революції. За безжальною експлуатацією робітників, глибокою економічною та соціальною нерівністю Маркс бачив вплив аморальних сил релігії. За Марксом, релігія виконує дві важливі функції: по-перше, вона підтримує й узаконює наявний соціальний лад, стверджуючи, що цей лад встановлений божественною владою, і, по-друге, вона втішає пригноблених, пропонуючи їм у загробному житті те, чого вони позбавлені на землі [MacIntyre, 1984: p. 103]. З цих причин, Маркс стверджував, що релігія є «опіумом для народу» – вона зменшує біль від експлуатації, але не звільняє пригноблених від справжніх причин їхніх страждань. Розглядаючи нещастя цього світу, як «зітхання пригнобленого творіння» (Рим. 8: 22), релігія водночас протестує проти цих лих. Однак цей протест, як стверджує Маркс, залишається неефективним, бо він відволікає увагу від цього світу й фокусує усі надії на потойбічному. Ще одна причина атеїзму Маркса полягає в насильстві та інших злочинних діях, які були вчинені в ім'я Боже впродовж історії християнства. Маркса мало цікавило чи Бог насправді існує, натомість він гостро ставив питання про те, як Бог виявляє Себе в сучасному світі: як ворог несправедливості, гноблення і пригнічення чи як союзник?

Принагідно варто зазначити, що хоча атеїстична позиція Маркса заслуговує критичної оцінки, християнам все ж варто неупереджено проаналізувати марксистську інтерпретацію релігії як «опіуму для народу». Справжня причина того, чому деякі християни сповідають свої релігійні ідеї полягає в тому, що ці ідеї мають інструментальну цінність в їхньому житті. Занадто часто релігія надає трансцендентне обґрунтування несправедливих соціальних порядків і структур гноблення. Маркс бере під сумнів поширену думку, згідно з якою Бог благословляє привілейоване економічне становище та репресивні політичні системи, які його підтримують. Він змушує християн переглянути розповсюджене переконання про те, що Бог санкціонував існуючий порядок, і тому будь-яка спроба змінити його є гріхом проти Творця. Часто християни не усвідомлюють прихованої тенденції зводити Бога до рівня Вищої Істоти, мета якої підтримувати й схвалювати все, що веде до їх матеріального благополуччя. У гонитві за процвітанням і економічними перевагами, християни стають причетними до пригнічення бідних та ігноруванні їхніх потреб. Маркс ставить перед християнами важливі й актуальні питання про те, яким чином прагнення матеріального процвітання спокушає їх шукати божественної санкції для репресивного соціального устрою і нелюдських умов життя. Як може релігія, що сповідує упокорення, підтримувати соціальні та політичні структури, що пригнічують жінок, дітей, рабів та інші суспільні верстви, які перебувають у невідгданому економічному чи соціальному становищі?

Як нам видається, Маркс відкидає християнську релігію, бо за декларованими цінностями упокорення він бачить нестримну жадібність і самовдоволення. Важко

заперечити різочу подібність Марксової критики релігії до викриття старозавітними пророками (наприклад, Амосом) недбання про справедливість стосовно пригноблених, а також – лицемірного благочестя, яке служить приховуванню і навіть виправданню цього явища. Для критики Марксом релігійних та інших форм відчуження метафізичні або наукові аспекти не є найважливішим фактором. Його атеїзм по своїй суті був «гуманістичним і пророчим», він розкривав глибини добра і зла у реальному житті. Старозавітні пророки також були постійними антагоністами зла в релігії. Вони прагнули звільнитися від усіх форм релігійності, які не сприяють вищому благу людини. Крім того, весь Старий Завіт говорить про Яхве, як про Бога справедливості й співчуття. Ізраїль був покликаний служити Йому передовсім не через релігійні обряди, а через віру, яка формувала справедливе й солідарне суспільство. Таке суспільство повинно було виявляти особливу турботу про незахищені суспільні верстви та виключити можливість всіх форм гноблення. Маркс звертає нашу увагу на необхідність втілення віри в реальні дії заради усіх бідних і знедолених. Від питань про істинність переконань і доброзичливість намірів, влучно зауважує Вестфал, християнам необхідно перейти до пошуку відповідей на питання дійсно складні, а саме: як функціонує християнське богослов'я, які стосунки воно встановлює між багатими й бідними, які соціальні структури воно підтримує, які форми несправедливості й страждання воно легітимує [Westphal, 1998: p. 171]?

У цьому зв'язку, варто звернути увагу на заперечення Вестфалом «дуалістичної герменевтики», яка роз'єднує віру й духовність, з одного боку, та соціальну практику. На наш погляд, такий герменевтичний підхід справді спонукає спільноту віри санкціонувати й навіть освячувати існуючі соціальні структури. Тому доречно дослухатися до ремарки Вестфала, згідно з якою «виклик Маркса для церкви є герменевтичним викликом. Він змушує нас розпізнати в деяких з наших найпоширеніших правил прочитання підставу для ідеологічної функції та ідолопоклонницької сутності нашої віри» [Westphal, 1998: p. 216]. Справді, мовчання перед лицем страждань також є різновидом згоди з несправедливістю. З цієї причини, благочестя, що зберігає мовчання у ситуації соціальної несправедливості, є таким же уразливим для марксистської критики, як і відкрита підтримка різних видів пригнічення.

Отже, ми встановили, що атеїзм підозри Маркса демонструє, що сутність будь якої теорії чи богословської доктрини можна зрозуміти лише співвідносячи їх з конкретною історичною ситуацією. Для християнського богослов'я є властивим забувати, що абстрактна інтерпретація біблійних текстів позбавляє біблійне послання його справжнього значення й актуальності. Марксова критика релігії звертає нашу увагу на те, що теорія повинна відповідати потребам життя. Інтеграція віри й практики та використання євангельського вчення для перетворення суспільства призводять до глибшого усвідомлення його змісту.

Значною мірою Марксова критика релігії постає болочим нагадуванням про відсутність пророчого духу в сучасному християнстві. Коли християни не проголошують божественного суду над світом гноблення, цей виклик приймають секулярні філософи. Як наголошує Мар Паулос, єпископ Халдейської сирійської церкви й автор відомої книги про марксистсько-християнський діалог «Зустріч у гуманізації», християни повинні визнати появу й розповсюдження атеїзму як божественний суд над собою [Paulose, 2000: p. 104]. Християнське прочитання марксистської критики релігії не повинне зводитися до пошуку контраргументів або шляхів дискредитації

марксизму. Скоріше, завдання християн – погодитися піддати себе «перехресному допиту», мета якого – виявити шляхи, якими християни вводять себе в оману щодо соціальної функції благочестя [Westphal, 2010: p. 75].

Цікаво, що третій «вчитель підозри», Фридрих Ніцше, у критиці християнства йде далі, ніж Фройд і Маркс. Якщо перші двоє поділяють модерністські припущення про силу рації, то Ніцше критично налаштований до просвітницької віри в раціональність. Він вбачає у рації «псевдо-бога, через якого сучасний секуляризм прагне зберегти стільки Бога, скільки це можливо» [Westphal, 1998: p. 226]. Брюс Бенсон, влучно характеризуючи Ніцше як «неортодоксального пієтиста», намагається довести, що його іконоборський підхід був у першу чергу спрямований проти помилкового раціоналістичного розуміння християнства в епоху Просвітництва. Він наголошує на «глибоко релігійному характері думки Ніцше та його намагання подолати свою ранню релігійність задля переходу до нової релігійності» [Benson, 2008: p. 3]. На думку Бенсона, Ніцше ніколи не перестав бути благочестивим, – скоріше об'єкт його благочестя змістився з християнства юності до діонісійського культу його дорослого життя. Його проголошення «смерті Бога» може розглядатися як вказівка на смерть Бога абстрактної метафізики, концептуального ідола спекулятивної теології. У цьому контексті Бенсон спирається на міркування М. Гайдегера, який вважав, що Ніцше зробив подію «смерті Бога» центром усього свого життя, глибоко переживаючи її [Heidegger, 1977: S. 209–267]. Ніцше був переконаний, що у своїх спробах створити світ за образом і подобою людини західна філософія ще з часів Платона потрапила у пастку ідолопоклонства [Benson, 2002: p. 76]. Тому Бенсон доречно пропонує розглядати переважну частину філософії Ніцше як критику християнства й водночас як спробу побудувати альтернативу християнській системі поглядів і цінностей [Benson, 2008: p. 7].

Оскільки Ніцше був критично налаштованим до християнства пост-теїстичним мислителем, то цілком природно, що нині його багато хто сприймає як засновника секуляризму ХХ століття. Через його люті нападки на християнство й релігію загалом легко випустити з уваги відверто релігійну тональність, присутню в багатьох з його книг, не кажучи вже про релігійні теми спокути, життя, і «нової євангелії» Заратустри. Численні дослідження творчості Ніцше, що з'явилися останнім часом у західній історико-філософській науці, обґрунтовано доводять, що релігійна чутливість лежить в основі філософії Ніцше й пронизує його мислення [Кее, 1999; Fraser, 2002; Young, 2006; Benson, 2008]. Їхні автори стверджують, що Ніцше був глибоко релігійним (хоча й не обов'язково християнським) мислителем, чий доробок може виявитися плідним як для теології, так філософії. За словами Джері Клега, «Ніцше жив і писав при світлі полум'я, запаленого від вогню стародавньої християнської віри» [Clegg, 2001: p. 159]. Джайлз Фрейзер зміщує дискусію у бік сотеріології, стверджуючи, що Ніцше був «одержимим ідеєю людського спасіння» [Fraser, 2002: p. 2]. На думку Фрейзера, весь проект Ніцше може бути зрозумілим як експеримент з вироблення форми спокути, яка працюватиме в пост-теїстичну епоху. На нашу думку, слабкість цього підходу полягає у його базовому припущенні, згідно з яким для зрозуміння Ніцше потрібно спочатку спростувати його критичне ставлення до християнства. У цьому зв'язку, особливої уваги заслуговує підхід Вестфала, який не намагається зменшити критичність Ніцше у ставленні до християнства, але використовує її як каталізатор оновлення християнства.

Зазначимо, що основна критика Ніцше на адресу християнства, за Вестфалом, полягає в тому, що «чеснота християнства – це прекрасні пороки» [Westphal, 1998: р. 246]. Вони прекрасні, бо є духовними досягненнями, але водночас вони, все ж, пороки, бо маскують егоцентричну волю до влади, що становить сутність аморальності, й приховують, що прихильники цих «чеснот» беруть участь у систематичному самообмані й лицемірстві. Наприклад, за декларованими пошуками справедливості, Ніцше підозрює приховані бажання помсти; за жалістю або співчуттям він бачить латентне прагнення домогтися переваги; за релігійними розмовами про любов до ближнього він вбачає дух образи. Ніцше також спрямовує свою підозру на психологію і поведінку жертв гноблення, які можуть використовувати релігію для виправдання своєї ненависті. Він показує, що навіть бідні й слабкі перебувають під впливом первородного гріха, в першу чергу у формі самоправедності. На його переконання, справжня мета релігії – у піднесенні слабкості до позиції сили. Тому, намагаючись зробити життя носіїв «рабської моралі» (слабких і непристосованих) більш прийнятним, християнство просуває такі чесноти, як співчуття, упокорення й любов до ближніх, маскуючи за ними прагнення влади. Таким чином, Ніцше проливає світло на спокусу перетворити слабкість на силу, замінити справжнє співчуття лицемірною «патерналістською жалістю», що спирається на уявну моральну перевагу. Він також попереджає нас про небезпеку фанатизму й демонізації ворога, які ховаються під виглядом пошуку справедливості.

Висновки

Підсумовуючи основні результати історико-філософського дослідження, герменевтики підозри П. Рікера та її рецепції у філософії релігії М. Вестфала, нам видаються надзвичайно важливими докази того, що ця герменевтична концепція може розглядатися не тільки як теорія інтерпретації текстів, що формулює правила й прийоми роботи зі знаками мови, а й як ефективна методологія історико-філософського аналізу, яку власне сам Рікер використовував у своєму прочитанні філософів минулого й сучасності. Вважаємо доведеним, що потрактована як універсальне вчення про розуміння й тлумачення соціальних явищ і процесів, герменевтика підозри може продуктивно застосовуватися для інтерпретації різних аспектів соціального життя.

Теоретичне дослідження можливостей застосування герменевтики підозри до релігійних феноменів дозволяє нам висунути твердження, що релігія часто постає як симптом глибинних соціальних і психологічних чинників, що змушують людей триматися певних уявлень, приховуючи свої справжні прагнення та цінності. У цьому сенсі доцільно вбачати завдання герменевтики підозри у демаскуванні й розшифруванні релігійних ілюзій, виявляючи, таким чином латентні причини людської поведінки. На наше переконання, особливість рецепції Вестфалом ключових тез герменевтики підозри у християнському контексті може постати потужним каталізатором критичної оцінки функцій релігії й мотивацій релігійного життя. За такого підходу видається доречною теза Вестфала про те, що критична оцінка релігійності Фрейдом, Марксом і Ніцше споріднена з класичним християнським розумінням людської гріховності. З цієї причини, ми пропонуємо розглядати герменевтику підозри як потужний засіб нагадування релігійним спільнотам про необхідність самоаналізу й критичної самооцінки.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Вдовина И.* Памяти Поля Рикера // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 44–63.
- Вдовина И.С., Блауберг И.И., Мачульская О.И.* и др. Поль Рикер – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФРАН, 2008. – 142 с.
- Лосик О.* Філософія пам'яті Поля Рікера // Вісник Львівського університету. – Серія філософія. – Вип. 14. – 2011. – С. 57–63.
- Сігов К.* Поль Рікер: пам'ять, історія, вдячність // Дух і Літера. – № 15–16. – 2006. – С. 6–17.
- Шульга Е.Н.* Герменевтика П. Рикера и современная проблема эпистемологии // Поль Рикер философ диалога. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 112–129.
- Benson B.* Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry. – Downers Grove: InterVarsity Press, 2002. – 243 p.
- Benson B.* Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith. Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 296 p.
- Blundell B.* Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return. – Bloomington: Indiana University Press, 2010. – 230 p.
- Clegg J.* Life in the Shadow of Christ, Nietzsche on Pistus versus Gnosis // Weaver Santaniello (Ed.). Nietzsche and the Gods. – Albany: State University of New York Press, 2001. – P. 159-172
- Fodor J.* Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology. – Oxford and New York: Oxford University Press, 1995. – 384 p.
- Fraser G.* Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief. London: Routledge, 2002. – 208 p.
- Freud S.* Massenpsychologie und Ich-Analyse. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1980. – 233 S.
- Heidegger M.* Nietzsches Wort 'Gott Ist Tot' // Holzwege, 5. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977. – S. 209–267.
- Hume D.* Dialogues Concerning Natural Religion // Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007a. – P. 3–108.
- Hume D.* From The Natural History of Religion // Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007b. – P. 24–136.
- Kee A.* Nietzsche Against the Crucified. – London: SCM, 1999. – 226 p.
- MacIntyre A.* Marxism and Christianity. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. – 160 p.
- Paulose P. Mar.* Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. – Thiruvalla: CSS, 2000. – 233 p.
- Putt K.* (Ed.). Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology. – New York: Fordham University Press, 2009. – 224 p.
- Ricoeur P.* . – Paris: Seuil, 1969. – 505 p.
- Roberts T.* Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion. – Princeton: Princeton University Press, 1998. – 230 p.
- Stiver D.* Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology. – Louisville: Westminster John Knox, 2001. – 257 p.
- Vanhoozer K.* Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 324 p.
- Westphal M.* Atheism for Lent // David A. (Ed.). "God Is Dead" and I Don't Feel So Good Myself. – Eugene Or: Cascade, 2010. – P. 67–78.
- Westphal M.* Nietzsche as a Theological Resource // Modern Theology. – Apr., 1997. – No. 13 (2). – P. 213–226.
- Westphal M.* Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
- Westphal M.* Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism. – New York: Fordham University Press, 1998. – 296 p.

Westphal M. Taking Suspicion Seriously: The Religious Uses of Modern Atheism // Clark K. (Ed.). *Readings in the Philosophy of Religion*. – Peterborough, Ontario, 2nd ed., 2008. – P. 277–287.

Westphal M. The Cheating of Cratylus (Genitivus Subjectivus) // Caputo J., Marsh J. (Eds.). *Modernity and Its Discontents*. – New York, 1992. – P. 163–182.

Young J. Nietzsche's Philosophy of Religion. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006. – 244 p.

Стаття одержана редакцією 11.06.2013

Roman Soloviy

Merold Westphal's appropriation of Paul Ricoeur's "hermeneutics of suspicion"

This article analyzes the main ideas of Paul Ricoeur's hermeneutics of suspicion and especially its reception in Merold Westphal's philosophy of religion. The author shows that Ricoeur's concept of hermeneutics can be used not only as a theory for understanding texts but also as an effective methodology of historical and philosophical analysis as well as the interpretation of various aspects of social life. The author also shows that the use of a hermeneutics of suspicions in relation to the field of religious phenomena is a powerful tool for deciphering and unmasking religious illusions and latent sources of human behavior. The criticism of religion by Freud, Marx, and Nietzsche is akin to the traditional Christian doctrine of the sinfulness of human nature. For this reason, the author proposes to consider the hermeneutics of suspicion as an effective means of reminding religious communities about the necessity of constant self-examination and self-criticism.

Roman Soloviy, PhD in history, doctoral candidate at *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*, Dean of Graduate Studies at *Lviv Theological Seminary*

Роман Соловій, кандидат історичних наук, докторант теології *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*, декан магістратури у Львівській богословській семінарії ЦХБСУ

Роман Соловій, кандидат исторических наук, докторант теологии *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*, декан магистратуры во Львовской богословской семинарии ЦХБСУ
